

テイリツヒの組織神学研究 III

—「神論」に関する考察—

茂

洋

目次

- 序
- I 神に関する存在論的分析の役割
 - A 存在と宗教的象徴
 - B 存在論的分析の役割と限界
 - 一、有限の実在—四つのレベル
 - 二、存在論的いやしと啓示の出来事
 - 三、存在論的分析の限界
- II 神の実在
 - A 存在としての神
 - B 生ける神
 - C 創造の神
 - D 関係の神
- まとめ

序

ティリッヒは「組織神学」において「神論」を「存在と神」(Being and God)との関係で捉え、その論議を「存在と神への問い」(Being and the Question of God)と「神の實在」(The Reality of God)とに展開している。^{註1} そのため彼の神論は存在論的に展開されているわけであるが、彼自身の意味する「存在それ自体」とは果たして何か、又その「存在それ自体」への「存在論的分析の役割と限界」は何かといった問題について考察する必要がある。果してティリッヒの神論においては、「存在論が神学的表現を支配している」のかどうかという問いに答える必要もある。そこで本論文は、ティリッヒが「組織神学」全三巻の中で捉えている神論の位置づけが何であるか、とりわけ「存在論」との関係はどうであるかについて研究して見たい。

さらにティリッヒの存在論的分析の占める位置を非常に大きくとる神学者たちは、しばしば「ティリッヒの神論はキリスト論や聖霊論を無視している」と言うが、果してそうだろうかという問いが起る。むしろ彼の神論は三一論的構造でしか捉えられないのではないだろうか。この問題についても、ティリッヒの組織神学そのものに立ち帰って論じてみたい。

I 神に関する存在論的分析の役割

「思想は存在から出発する。なぜならば思想は存在に基礎づけられているために、その存在を取り除くことができないからである」^{註2}とティリッヒは言う。そして神は存在に含まれる問いへの回答である。ここでいう「存在」は何かという「存在論的問い」が起る。そこで本章ではまず「存在」と宗教的象徴との関係につき論じ、つづいて存在論的分析の役割と限界につき述べることにする。

A 存在と宗教的象徴

ティリッヒの言う「存在」(Being)とは、ある特定の「一の存在(a being)」でもなければ、諸存在(beings)の集合体でもなく、又何か具体的なものでもなければ、抽象的なものでもなく、「人間が理論的にもまた実践的にも、主体客体の分離と相互作用の原理となっている何か無制約的なもの」^{註3}なのである。従って「存在」は、もし何かが存在すると言われる時、「つねに潜在的に含まれもし又明白に含まれてもの」^{註4}でもある。この「存在」は、人間精神から創造されるものではなく、人間精神の中にある真理それ自体の現存在なのである。これは主体と客体の分裂に先行している。「主体も客体もいずれも究極的ではない。しかし両者とも、自らを越えて存在する究極的な力、つまり存在自体に、つまり原存在に参与している」^{註5}のである。

ティリッヒはこういう存在理解から「神の存在(the being of God)は存在それ自体である」^{註6}と主張する。この存在は「一つの存在」でもなければ、「最高の存在」でもない。「存在それ自体としての神は本質的存在と実存的存在との対照を越えており、論理的に言うならば存在それ自体は有限的存在を性格づける分裂以前であり、又それに先行している」^{註7}のである。従って彼の定義する存在それ自体はあらゆる有限的存在を無限に超越するが、逆にあらゆる有限なものは存在それ自体とその無限性に参与するのである。だから「あらゆるものはこの存在の力とある有限的な仕方で参与し、あらゆる存在物はそれぞれの創造的根拠によって無限に超越されるのである」^{註8}。

このような存在理解をティリッヒはどこから得たのだろうか。彼は「私の神学の哲学的背景」^{註9}の中でこう語っている。「私は、西洋世界のすべての哲学の源である最古のギリシャ哲学者たち、いわゆるソクラテス以前の哲学者たちの断片を初めて読んだときに受けた強い印象を、いままも記憶している。それらは断片としてのみ現存するものであるが、それから後の多くの哲学の試みよりもはるかに豊かな内容と深さをもっていることを感じた。私はそれらのものもつ、人間の有限性、愚劣さについての深い悲劇的な感情に捕えられた。……とくにパルメニデスの哲学において

初めて、存在という概念が西洋の歴史に現われた。そして存在という概念のあるところには、また非存在という概念がある。私は私の人生に対する態度の全体が、これらの人々の影響によっていかに変化したかを今なお感じている^{註10}。

そして彼の宗教哲学における神理解に大きな影響を与えたのは、いわゆる「存在論的類型」として考えられているアウグスティヌスの解決の方法である^{註11}。彼はこの方法を、トマスの解決法の「宇宙論的類型」と対比させながら展開している。アウグスチヌスの言う「私が真理を見出す所では、そこに私の神、真理そのものを見出すのだ」という点から出発し、「神は神に関する問題の前提」とし、これが宗教哲学の問題に関する存在論的解決と考える。「神が問題の基礎ではなくて、対象であるのであれば、私たちは決して神に達することはできないのである」^{註12}。このような存在は、主体と客体の分裂に先行しているわけであるが、しかし主体も客体も、自らを越えて存在する究極的力、つまり存在それ自体に参与している。このようなアウグスチヌスの解決こそティリッヒの神存在に関する存在論的論義の基礎である。「神は存在である (Deus est esse)」。そして神の確実性は「存在」それ自体の確実性と同一である。神は神に関する問題の前提なのである^{註13}」と彼は主張している。

さてここで問題になるのは、ティリッヒの人間実存理解とこの「存在」理解との関係である。彼は自らの神学を、我々に経験や直観における存在の本質を示す本質論的思想の流れと、我々人間の状況の有限性や両義性を示す実存論的思想の流れとを結びつけようとする意図があると述べている^{註14}。(この二つの思想の流れもアウグスティヌスから発したものである。) 実存主義は人間実存の問題を提起し、神学は宗教的象徴の解釈によってその人間実存の問題に解答を与えるが、しかし神学が答えを与えるときには哲学における本質論を用いることによって、はじめて私たちの宗教的象徴を理解できるのである。かかる哲学的な概念がキリスト教の象徴の解釈に大きな役割を演じるのである。

ティリッヒの神学的方法論は、この「組織神学研究Ⅰ」で述べた如く、「いつもキリスト教メッセージが人間の実存に含まれた問いにつねに答えを与え、そしてそれらの答えはキリスト教が基礎づけられている啓示の出来事に含まれ、そして諸資料から、媒介を通して、規範の下に、組織神学によって答えられるのである」^{註15}。この彼の神学的方法論が彼の「神論」にも用いられ、とくに「存在それ自体」を考える場合にも、又「生ける神」を考える場合にも用いられているのである。従ってティリッヒの存在論は、ケルシーの言うように、「存在論としてではなく啓示的分析から来た」^{註16}と言うことは正しいと考える。故に人間の実存の問題に解答を与えるべき宗教的象徴の解釈に、存在論的分析が用いられているのである。そのためこの存在論的分析は自ら独自の役割と限界とを持っていることになる。ティリッヒの神論を取扱う場合特に留意すべきは、その中心が「啓示の出来事」なのであって、「彼の存在論」ではないという点である。

さらにそこから展開される問題でつけ加えるべき点は、人間の実存の問題に解答を与えるべき宗教的象徴の意味は何かという点と、それと「存在」との関係はどうかという点である。人間の実存の分析に対してティリッヒは、とくにその有限性、疎外、不明瞭性をあげているが、それらに対する宗教的象徴の意味は一言でいえば「いやし」である。ティリッヒの生の理解は、本質的存在と実存的離反という両義性ということになるが、この両者間の分裂を啓示し、そして人間を実存という状態の下に本質存在へと立ち帰らせる。これが啓示の出来事の示している点であり、「いやし」(salvus)なのである。「存在」という論理から言えばこれが「存在への勇氣」(the courage to be)なのである。

人間の実存の問題に解答を与えるべき宗教的象徴の意味と「存在」との関係に言えは、この「存在そのもの」として定義された神は、人間の実存——有限性、疎外、不明瞭性——に対して三一論的構造をもつと考えられる。有限性に対する無限性、疎外と疎外克服の愛、不明瞭性に対する明瞭性が、神、キリスト、聖霊というように取

あつかわれている。

以上の結果、ティリッヒの存在論的論義はいわゆる神学それ自体の論義に用いられている根拠に対して二次的な根拠を与えていると言えよう。^{註17}しかし、この論義は結局の所聖書の宗教的象徴の結果に至るのである。

B 存在論的分析の役割と限界

ティリッヒによれば、存在論的分析は有限な實在の諸相についての表現を与えるのであるが、この有限なものには何か無制約的要素があることも事実である。しかし、存在論的分析では、有限的實在を超越するような實在の領域についての情報をもたらすことはできない。この意味で「神論は存在論的体系から生み出されるものではない。神的生命の性質は啓示においてはじめて明らかにされるものである。従って神学は、存在論的要素とカテゴリーの象徴的意義を解釈することによって、啓示の実存的知識を論理的な方法で、説明し体系化するに過ぎない」^{註18}。ここにティリッヒの組織神学における存在論的分析の役割と限界とがある。

一、有限の實在——四つのレベル

存在論的論義の分野は神学的分野とは違うけれども、神学者はこの存在論的論義を知っておく必要があると考えるティリッヒは、存在論的概念に四つのレベルのあることを指摘している。これらのレベルが有限的實在の存在論的構造をあらわしているのである。その第一でそして最も根本的な事實は、あらゆる経験は一つの「自己」と一つの「世界」とを含んでいることである。つまり主体——客体の両極性と言うことができる。「存在論的問いとは、問いを問う一つの主体と一つの客体とが前提となっており、これは存在の主体——客体の構造を前提としている。そしてつづいて存在の基本的表現としての自己の世界の構造を前提としている」^{註19}。

第二の存在論的概念のレベルは、三対の両極的要素から成立っている。それは、個性性と参与(individuality

and participation)、ダイナミックスと形式 (dynamics and form)、自由と運命 (freedom and destiny) である。これはあらゆる具体的存在の性質なのである。三つの両極性それぞれの一つの極は他の極が含まれている場合に限って意味がある。「これら三つの両極性で、はじめの方の要素（つまり個別性、ダイナミックス、自由）は、存在の自己関連性、つまりそれ自体のための存在の力をあらわし、後の方の要素（参与、形式、運動）は、存在の依存性つまり存在の世界の一部である性格をあらわしている」。^{註20} 個別性と参与とは共に「生命の自己統一 (self-integration) の前提をあらわしている」。^{註21} 個別性をもつものは一つの統一体であるが、同時に他の存在物との最も深い関係をもちうるものでもある。そこで生命の過程において各個別が参与を通して自己統一をするのである。ダイナミックスと形式、自由と運命も同じような関係を持っている。

第三の存在論的概念のレベルは、本質的存在と実存的存在との相違である。ティリッヒは本質的存在を「創造された現実」 (created reality) と呼び、実存的存在を「本質的存在のゆがみ」 (a distortion of essential being) と呼んでいる。^{註22} これが無限性と対極をなす有限性の分析である。

第四のレベルは、いわゆるカテゴリーと呼ばれている概念であり、思想と存在の基本的な型式である。その型式において精神が現実を捉え、形造るのである。そういう概念は「時」「空間」「原因」「実体」である。これらはいずれも「経験のカテゴリー」であり、従って「有限性のカテゴリー」なのである。というのは理性の主体の経験は有限であるからである。従って人は実在それ自体をとらえることはできない。むしろ彼は自分の世界をとらえることに制限されているわけである。

以上のべた四つの存在論的カテゴリーのレベルは経験の前提をあらわしており、あきらかに有限的存在の探究に存在論の探求も含めて、限界のあることを示している。しかし、この限界があるにもかかわらず、存在論的分析は、有限な人間の生命における「無制約的要素」のあることを指し示すことができる。これがティリッヒの言う「存在へ

の勇氣」であり、「存在論的いやし」なのであって、これは啓示の出来事から生み出されているのである。

この意味でティリッヒが言う「存在それ自体」というのは、ただ単に有限的な存在を限定している「おそれ」(threats)ではなく、有限的な存在にある無制約的な力をもつことを意味している。だから「存在」という語の示すすべては、「無制約的要素」が現存するという事実のあらわれといえる。従って彼の神の存在論的探究は決して一つの「探究」なのではなくて、有限的分野の中における無制約的なものの存在を指摘するための有限的存在の分析ということになるのである。^{註23}

二、存在論的いやしと啓示の出来事

ティリッヒの存在論は啓示論と切りはなすことができない。それは、ともすれば存在論が神学的探究において全く異なる一つの哲学的人間学に化してしまわないように、ティリッヒは、存在論を聖書における救主としてのイエス像に関する神学的結論を擁護するものとしているからである。故にこれは一般的に言うならば啓示の出来事に関する擁護となる。だからティリッヒの人間の存在論的分析はいかに人間が存在論的いやしを求めているかを示すものであり、そしてこの存在論的いやしがいかに啓示の出来事にあらわれているかを示すものなのである。しかし、存在論的分析はこのいやしがなされる「超越的な」實在をのべることができないという限界がある。

ティリッヒによれば、人間の存在は、「本質的におびやかされている」のであって、この存在は、「失われるか救われるか」のいずれかである。^{註24} この問いのきめ手は、果たしてその人間存在が「存在の力」をもっているかどうかつまり「存在への勇氣」をもっているかどうかによってきまる。そしてそれは人間が無制約的なものに自らの理性を用いることができるかどうかによってきまるのである。尤もティリッヒの言う理性とは「實在を捉らえ、そして形造り得るような心の構造」である。そしてその理性の深層には人間理性における無制約的なものが存在している。こ

れは人間の靈における神の靈の現存在と同じである。<sup>註
25</sup>

ティリツヒの存在論的分析は、第一義的な啓示の出来事に関する神学的論義、つまり聖書における救主としてのイエスの像に関する神学的結論に対して、第二義的な位置づけにすることがあきらかになった。そこでその存在論的分析の意義は、ケルシーの言うように、次の三つである。第一に人間に関する存在論的分析の意義は、無制約的な絶対性の存在を、理性において自覚することにある。第二に理性の深層においてこの深層の自覚を失うことは結局人間の存在論的崩壊を意味する。第三にこの自覚を持つことは、人間存在にとって本質的であり、それを失うことは人間の実存的崩壊である。<sup>註
26</sup>

このように存在論的分析の意義を考えると、結局啓示の出来事は存在論的にいやしである事を擁護することになる。かかる存在論的いやしは、決してティリツヒの存在論から生み出されたのではなくて、啓示の分析から生み出されたものである。

三、存在論的分析の限界

つぎにティリツヒの存在論的分析の限界について考えてみたい。第一にあげられるのは何故一つの有限的なものが人間に対して救いを与える神聖な対象物となり得るかを示すことができない点である。このために存在論的分析では、その対象物が果たして神聖な対象物であるかどうかを決めることができない。いかなる存在論的分析も、一つの特定の有限的な対象物が神聖なものとして人間に受けとめられていることを示すことができるまでのことである。つまり人間にとって啓示のつまり救済である事柄を示すことができるだけである。従って救主としてのイエスの聖書像に関して言えば、存在論的分析は啓示の出来事を通して起った事柄が、その表現を通して画かれている

ことを我々に発見せしめるに過ぎないということである。

存在論的分析の限界の第二は、存在論的分析は決して結論的に、無制約的に真実であることの啓示をあらわす出来事がたしかに啓示的であるとは断定できないということである。換言すれば存在論的分析では、無制約的なものによって与えられた独立した行為として、直接的に経験される事柄は一体何かについては決して結論的に示すことはできないということである。だから救主としてのイエスの聖書像に関して、存在論的分析はこの独特な神学的主張の真理を「保証する」ことはどうしてもできないのである。

第三の限界は、存在論的分析では啓示にあらわされたことの記述的記事を生み出すことができない点である。従って「存在論は神論を生み出すものではない」^{註27}のである。

結局ティリッヒ神学においては、存在論は神学的論議に第二次的な重要な役割を演じているが、これは決して宗教的象徴を評価するものではなく、又、その象徴の真理を吟味するようないかなる規準も持ち合わせていないし、さらに宗教的経験をあらわす象徴を、啓示の出来事の象徴と区別するような方法を持っているわけでもない。いわんや根元的啓示の象徴がなぜ依存啓示に役立つかという説明ができるわけでもないのである。こういうわけで、存在論的分析は、啓示の出来事がいかにいよしの出来事であったかに関して二次的な役割を演じているということになる。従ってマケルウェイの言うティリッヒの「存在論は神学的論義を支配する」^{註28}というのはあやまりである。

II 神の實在

ティリッヒが「神論」を展開する時には、つねに三一論的原理がその根底にある。神の生命が三一論において象徴的にのべられているのである。そしてこの三一論的象徴も、他の神学的象徴と同じように、人間の窮境にある問いへの答えとして理解されなければならない。実存的問いが発せられる人間の窮境は、ティリッヒによれば、まず被造物

としての人間の本質的存在との関連における有限性、第二に時間、空間における人間の実存的存在との関連での疎外、そして人間の普遍的な生命との関連での不明瞭性の三つである。そして第一の人間の有限性から起る問いは神論とその象徴で答えられ、人間の疎外からの問いはキリスト論とその象徴で、人生の不明瞭性から起る問いは聖霊論とその象徴で答えられる。しかしこの回答のいずれも、具体的な啓示の経験から起る象徴における究極的関心事を表現しているのである。象徴の真理は究極的なものの究極性を表現する力にあるのであって、この力を危険にさせるような考え方に対して、三一論の歴史はたえず戦っているのである。^{註29} 故にティリッヒの神論はこの構造の中で捉えられる必要がある。

A 存在としての神

「神の存在は存在それ自体である。……もし神が存在それ自体とか存在の根底と理解されれば、神論の多くの誤りや護教的な弱さを避けることができよう」^{註30}とティリッヒが主張しているために、多くの神学者たちからティリッヒ神学では存在論が神学的論議を支配すると批判されている。しかし、前にものべた通りティリッヒ神学の根底は、啓示の出来事、さらに具体的には聖書における救主としてのイエスの出来事にあるのであって、存在論はその説明のための第二次的位置づけにある。

神が存在であると言う時、神の内在と超越との間の問題を解決へと導く。つまり神はあらゆる存在を超越する。だから「存在それ自体」は有限性と無限性を越えてあるのであって、あらゆる有限的存在を無限に超越する。しかし、同時にいかなる有限的存在も「存在それ自体」に参加しているのである。つまりすべてのものは存在の力に一つの有限な方法で参与するのである。^{註31} 従って「存在それ自体」としての神は、内在の神と超越の神との統合である。

又、ティリッヒは神の意味がそれを表現し、又指し示している啓示の出来事と関係づけられていることを述べてい

る。神は人間と究極的に関わるもののための用語なのである。彼は言う。神とは人間の有限性にある問いへの答えである。「究極的関心事」とは人間の経験における緊張関係を指している。これは一方においては具体的に会うことのない事柄に関係づけられることはあり得ないのである。しかし、他方究極的関心事はあらゆる有限的具体的関心事を超越しなければならない。この両者の避け難い内的緊張関係が神概念にあるために、神が経験され、又、その経験が表現されるときにはつねにこの宗教的経験における具体性と究極性との間の闘争があるわけである。

「存在としての神」でもう一つ考えておかねばならぬ点は、この「神は存在それ自体である」という表現は非象徴的表現であるということである。神は存在それ自体なのであって、それ以外の神に関する表現はその基礎の上にのみ可能なのである。従って神が存在それ自体であるとか絶対であるという非象徴的表現が最も根本的な基礎なのである。この基礎の上に立ってはじめて神に関する具体的な表現がすべて象徴的となるのである。というのは神に関して何か語るためには何か有限的なものを用いないわけには行かぬからである。したがって象徴には、それが表現する啓示にとって適切であるが故に、真理がある。象徴は真の啓示の表現であるために、真実である。^{註32}「真に究極的なものは有限の実在の領域を無限に越えている。だからいかなる有限の実在も、それ自体として直接に真に究極的なものを表現することができない。宗教的にいえば、神は神自身の名をさえ越えている」。^{註33}従ってティリッヒの言う「存在としての神」は、人間の有限の諸概念によって限定された神つまり「唯神論の神」を超える神なのである。つまり「唯神論の神以上の神」(God above the God of theism)である。^{註34}

B 生ける神

ティリッヒにとって神の実在の核心は、「生ける神」にある。彼によれば生は潜在的存在が具体的存在となる過程であって、存在の構造的諸要素が一致と緊張のうちに現実化されることである。したがって生は、一致なき分離とか

分離なき一致の瞬間に消えはてるものである。こういう点から、神は、分離のある永遠的過程であり、そして両結合によって分析が克服される永遠的過程である。この意味で神生きたものである。聖書像にあらわされる神の擬人的行動、たとえば神のくるしみとかよろこびなどの行動は、神を生ける神とするのであって、純粋な絶対性とか存在それ自体と区別されるのである。

しかし、ここで問題となるのは、生は潜在的存在が具体的存在となる過程であるが、神としての神には潜在性と現実性との間には差がない点である。だから生ける神という時、「生」という語を非象徴的な意味で用いるわけには行かず、つねに生ける神を象徴的な用語で語らねばならない。しかもあらゆる真の象徴は、それが象徴している實在に参与するのである。だから神は生の根拠である限り生き給うのである。こういう意味で生ける神に関して擬人的象徴が適切となるのである。だから聖書にある具体的な象徴をあまり具体的にない象徴に置きかえることは、不適切である。神学は決して具体的な象徴を弱めるべきではない。しかし、神学はそれらの象徴を抽象的な存在論的な用語に分析したり解釈したりすべきである。^{註35}

そこで存在の存在論的構造は、神の生命を指し示す象徴のための素材を提供するわけであるが、しかしこれは決して神論が存在論的体系から得られることを意味していないのである。神の生命の性格は啓示において明らかにされるのである。そのために、「神学は存在論的要素とカテゴリーの象徴的意義を解釈しつつ、啓示の実存的知識を理論的用語で説明し組織化することができるまでのことである」^{註36}。

もう一つ「生ける神」について考えるべき点がある。それは「霊としての神」である。存在それ自体は、生として現実化され、霊として成就される。したがって生ける神は自ら成就された神、つまり霊なのである。故に神は霊なのであって、これは神の生命をあらわす最も包括的な、直接的な制限を受けない象徴なのである。したがってこの象徴はすべての存在論的要素をふくんでいるのである。^{註37} しかも生ける神が霊なる神であることは、神の生命の過程の中

にある三一論的原理をあらわすことになる。三一論的原理を考えるとというのは、決して三一論がキリスト教の教理だからという理由ではなく、誰でも生ける神の意味を考えるとときには何時もあらわれてくるからである。^{註38}そしてこの三一論的思想の実質は、ティリッヒによれば、啓示的経験に与えられるのである。^{註39}

C 創造の神

人間の有限性から起る問いは神論によって答えられると主張するティリッヒの神論は、神と人間との相関性、つまり創造と有限性との相関性にその中心が置かれている。だから創造の教理は人間の有限性と有限性全体に含まれている問いに答えているのであり、そうしながら、有限性の意味は被造性であることが明らかにされる。創造の教理は被造者として被造者の含まれている問いへの答えなのである。故にこの問いは人間の本性で問われ、本性の中で答えられるわけである。この問いと答えとは潜在性と現実性とを越えているのであるが、現実的には人間の実存状況での問いが問われるが、そこでは答えられないのである。実存の性格は人間が自分の有限性の問いに答えを得ることなしに問うことである。この問いに対して、創造の教理は被造性の状況とその相関性、つまり神の創造性を指し示すのである。^{註40}

以上のべたように神の生命が本質的に創造的であるが故に、過去、現在、未来の三時称にその神の生命が象徴される。神はこの世を創造されたこと、現在神は創造的であること、そして神はその目的を創造的に成熟したもうことである。これをティリッヒは、神の根元的創造性 (God's originating creativity)、神の維持的創造性 (God's sustaining creativity)、そして神の指向的創造性 (God's directing creativity) と呼んでいる。^{註41}

「存在としての神」と「生ける神」として神の实在を説明したティリッヒは、それをこの「創造の神」に適應して展開している。二、三の例をあげてみよう。根元的創造性に関していえば、たとえば「無からの創造」である。この

ex nihilo は被造者にとって根本的に重大なことを示している。つまり被造性は非存在を含んでおり、そして非存在を越え、存在それ自体つまり存在の創造的根拠と参与できるのである。従って一被造者であるということは、非存在（不安）の遺産と同時に存在（勇氣）の遺産を含んでいるのである。

維持的創造性に関していえば、たとえば内在の概念である。神は創造的根拠としてこの世に内在し給う。しかし同時にその自由によりこの世を超越し給うのである。だから神の超越性はその対立概念である神の内在性と矛盾するのではなく、両面をなすことを明らかにする。だから神の超越を示すことは、無限の自由と有限の自由との間に闘争をおこさせそして和解を可能にするのである。

指向的創造性に関していえば、この創造性の確実性は、存在と意味の根拠としての神の確実性に基礎づけられている。だからこの創造的根拠としての神信仰に、あらゆる被造者の確信が基礎づけられているのである。これが存在への勇氣なのである。

D 関係の神

存在それ自体としての神は、あらゆる関係の根拠である。しかし、そのあらゆる関係は神の生命の中にあつて潜在性と現実性との差を越えて存在する。しかしその関係は神の生命の内的関係であるが故に、この内的関係は有限的自由の現実化によって制約されない。だが神と被造者との間の外面的関係に関する問題が起る。先にのべたように創造の教理は神がいつの瞬間にもあらゆるものの創造的根拠であることを示した。従って関係の神といえば、この表現は神が生ける神であるという表現の如く象徴的なものである。だからあらゆる具体的関係はこの象徴的性格に参与しているのである。^{註42}そこで具体的に神の神聖性、神の力、神の愛が被造者との関係であげられる。神の測り知りがたき性格は、「神聖性」という用語に表現される。そして神の神聖性は神それ自体の性質でもないし、神自体の中の性質で

もなく、神それ自体の性質を性格づける性質なのである。それが力と愛なのである。神の力は神聖な力であり、神の愛は神聖な愛なのである。

神は存在の力であって、非存在に抵抗し、又それを克服するのである。この神の力は、被造者との関係においては、全能という象徴で表現されるのである。全能の神への信仰というのは、有限性の不安を克服する勇気を求めることに對する答えなのである。ここで有限性や不安が消えさるのではなく、それらが無限と勇氣の中に入れられるのである。永遠の神への信仰も同じであって、現実の過程における否定面を克服する勇氣のための基礎なのである。^{註43}

関係の神において、さらに神の愛が被造者との関係でとり上げられる。神が愛であるという表現は、生ける神の象徴的表現である。神は存在それ自体であるために、存在それ自体が愛なのである。しかし、これは存在の現実が生命である故に理解可能となる。生ける神の過程は愛の性格をもっているのである。そこでティリツヒは、存在論的分析を行っている。「生命とは現実性における存在であり、愛とは生命の動いている力である」。^{註44}そしてそれは分離と両結合、個別化と参与という存在論的な兩極性^{註45}があらゆる生命の過程で結び合わされるのである。「愛とは分離せしめられたものの一致にむかう推進力なのである」。^{註45}そしてかかる神の愛こそ、人間の有限性とか破壊の恐怖とか疎外といった人間の実存における問いへの最終的な答えなのである。この答えは現実には神の愛が実存の状況下にあらわされる時にはじめて与えられる。だから神の愛の教理はキリスト論的答えに組織的な基礎が与えられるのである。^{註46}

ま と め

ティリツヒの「神論」は「存在」との関係で展開されているが、彼の神論は決して「存在論」から生み出されたものではない。彼が「神は存在それ自体である」と言うその「存在それ自体」とは、「あらゆる有限的存在を無限に超越するが逆にあらゆる有限なものとは存在それ自体とその無限性に参与する」そのような「存在」なのである。あらゆる

る有限なものはそれによって成り、それに参与し、それに帰るのである。これこそ「啓示の出来事」が啓示した事柄である。すでに今までの研究で示してきたように、彼の神学の基礎は聖書であり、そこに示された啓示、キリストとしてのイエスの啓示、つまり存在の力の出来事の啓示におかれているのである。従って「人間が自分の存在を考える時、必らずしもティリッヒの言うように存在の根拠としてのキリスト教的啓示の神を自覚するわけではないのではないか」という疑問は、ティリッヒの言う「存在それ自体」の意味を見落している故に、的はずれである。

ティリッヒの神論は、三一論的構造の中で捉えられている。というのは、人間存在と「存在それ自体」との関係を考えるとき、どうしても人間の実存状況を見落すことができない。そして実存状況の特色として、その有限性、疎外、不明瞭性があげられる。「存在それ自体」はその実存状況の下を貫き通すためにこの三つの特色全体とかかわりをもつわけである。そこで人間の有限性の問いに対して神、疎外の問いに対してキリスト、不明瞭性に対して聖霊がそれぞれ答えているのである。そこで「ティリッヒの神論にはキリスト論や聖霊論が関係づけられていない」というのは全く逆である。

ティリッヒの神論は、有限性と創造との相关性にその中心が置かれている。そこで有限者の「被造性」が取り上げられるわけであるが、被造性は非存在を含んでおり、そして非存在それ自体つまり存在の創造的根拠と参与できるのである。これこそ「存在への勇氣」なのである。これがティリッヒの組織神学の根本的動機ではないだろうか。啓示の出来事の意図も、「存在への勇氣」、「救いの出来事」、「靈的現存在」にあると言えよう。

（本論文は昭和四四年十月三日日本基督教学会で発表したもの。なお「ティリッヒの組織神学の啓示論に関する一考察」（「日本の神学」第一巻第8号）をもって、ティリッヒの組織神学研究Ⅱとする。）

(以下S. T. I. と略す)

- 註 1 *Systematic Theology*, Vol. I, pp.163-289.
註 2 S.T.I. p.163.
註 3 *Theology of Culture*, p.22.
註 4 S.T.I. p.163.
註 5 *Theology of Culture*, p.13.
註 6 S.T.I. p.235.
註 7 *loc. cit.*
註 8 S.T.I. p.237
註 9 高木八尺編訳「ティリッヒ博士講演集・文化と宗教」pp.3-17.
註 10 *Ibid.*, pp.3f.
註 11 *Theology of Culture*, pp.10-29.
註 12 *Ibid.*, pp.12f.
註 13 *Ibid.*, p.16.
註 14 「文化と宗教」p.9.
註 15 拙著「ティリッヒの組織神学研究Ⅰ」「論集」十五卷二号 p.15, cf. S.T.I. p.64.
註 16 Kelsey, *The Fabric of Paul Tillich's Theology*, p.80.
註 17 cf. *Ibid.*, p.51.
註 18 S.T.I. p.243.
註 19 S.T.I. p.164.
註 20 S.T.I. p.165.

- 註17 S.T.III. pp.32f.
 註22 cf. S.T.I. pp.202-4.
 註23 cf. S.T.I. p.206.
 註24 cf. S.T.I. p.14.
 註25 cf. S.T.III. p.113.
 註26 cf. Kelsey, *op. cit.*, p.77.
 註27 S.T.I. p.243.
 註28 McKelway, *The Systematic Theology of Paul Tillich*, pp.237f., cf. W.R.Rowe, "The Meaning of 'God' in Tillich's Theology," *Journal of Religion*, 42(1962), pp.280ff., Hamilton, *The System and the Gospel*, p.26.
 註29 S.T.III. pp.285f.
 註30 S.T.I. p.235., cf. S.T.III. p.294.
 註31 cf. S.T.I. pp.236-8.
 註32 cf. S.T.I. pp.238-241.
 註33 *Dynamics of Faith*, pp.44f.
 註34 *Ultimate Concern—Dialogues with Students*, p.51., cf. *The Eternal Now*, pp.92-100.
 註35 cf. S.T.I. pp.241f.
 註36 S.T.I. p.243.
 註37 cf. S.T.I. p.249.
 註38 cf. S.T.I. p.251.

- 註 39 cf. S.T.I. Ⅲ. p. 286.
- 註 40 cf. S.T.I. pp. 252f.
- 註 41 cf. S.T.I. pp. 253-270.
- 註 42 cf. S.T.I. p. 271.
- 註 43 S.T.I. pp. 272-276.
- 註 44 *Ultimate Concern*, p. 23.
- 註 45 *Ibid.*, p. 25.
- 註 46 cf. S.T.I. p. 286. 拙著「ティリッヒの愛の理解」『基督教文化学会年報』昭和四十三年 pp. 39-46.
- 註 47 McKelway, *op. cit.*, pp. 140f.
- 註 48 *Ibid.*, p. 141.

THE SYSTEMATIC THEOLOGY OF PAUL TILlich ····· III

“ BEING AND GOD ”

Résumé

According to Tillich, one thing ontology cannot do is describe that which is manifested in revelation. Ontological analysis can show why men quest for a kind of ontological healing, and it can show how such healing might take place in revelatory occurrences. Therefore what ontological argument can do is provide warrants for the warrants used in first-level theological argument. Tillich's ontological analysis provides the warrents used in second-level argument to justify the move from the backing to the warrants of first-level argument.

Tillich stresses, “a doctrine of God cannot be derived from an ontological system. The character of the divine life is made manifest in revelation.” The Christian use of “God,” i. e. the trinitarian doctrine in Christian theology, is the product of the manifestation of the divine ground of being in the appearance of Jesus as the Christ. The three persons of the Trinity correlate with the three ways in which that revelation answers man's questions. He says,

The questions arising out of man's finitude are answered by the doctrine of God and the symbols used in it. The questions arising out of man's estrangement are answered by the doctrine of Christ and the symbols applied to it. The questions arising out of the ambiguities of life are answered by the doctrine of the Spirit and its symbols. (S. T. III, p. 286)

What Tillich calls answers to man's questions is best understood as power that ends man's quests for ontological healing. This power is mediated in Christian revelations and is expressed in religious symbols.

* * * * *

Study of the Systematic Theology of P. Tillich.....I, in *Ronshu*
(Kobe College), vol. 15, No. 2, 1968.

Study of the Systematic Theology of P. Tillich.....II, in *Theological*
Studies in Japan, (Kyobunkwan), vol. 1, No. 8, 1969.